

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Н. В. МОТРОШИЛОВА

Вопросы философии. — 1995. — №6.

В своей книге «История культуры Нового времени» известный исследователь Эгон Фридель писал о влиянии Декарта во Франции XVII в., что, несмотря на все усилия критиков великого философа, «его школа неудержимо распространяла свое влияние. И не только через «окказионалистов», как называли его ближайших последователей и продолжателей в философии, не только через знаменитую логику Пор-Рояля «Искусство мыслить» и задававшее тон «Поэтическое искусство» Буало: скорее его школой сделалась вся Франция во главе с королем-солнцем, запретившим в свое время сочинения Декарта. Государство, экономика, драма, архитектура, дела духовные, стратегия, садовое искусство — все стало картезианским. В трагедии, где страсти боролись друг с другом в комедии, где развивались алгебраические формулы человеческих характеров в пространстве, окружающем Версаль, где господствовала абстрактная симметрия садов, в аналитических методах ведения войны и народного хозяйства, в дедуктивном, так сказать, церемониале причесок и манер, танцев и светской беседы — везде как повелитель неограниченно царил Декарт. И можно даже утверждать, что до сего дня каждый француз — прирожденный картезианец».

Кто-то наверняка сочтет преувеличенной и чрезмерно категоричной эту универсальную оценку культуролога. Однако проникновение картезианства в корневую систему жизненного мира Франции, Европы XVII и последующих веков — факт и феномен культуры, который пока еще ждет адекватного истолкования. Но еще более универсальное значение сделанного Декартом выявляется через своего рода историко-философский и методологический закон, против которого вряд ли возникнут возражения: картезианские размышления — неотъемлемый элемент любого сколько-нибудь глубокого философствования. Всякий великий, выдающийся или просто профессиональный философ должен и, пожалуй, не однажды в своей жизни пройти через собственные «картезианские размышления». Доказательств тому в истории человеческой мысли немало. И два из них — «Картезианские медитации» Эдмунда Гуссерля и «Картезианские размышления» Мераба Мамардашвили — послужат далее предметом сопоставления.

Приступая к очень краткому разбору двух названных книг, каждая из которых играет особую роль в мировой феноменологической традиции, я хотела бы напомнить о том, что значила и в творческой судьбе Гуссерля, и в жизни Мамардашвили страна, давшая миру Декарта, — прекрасная Франция.

Вовсе не случайным представляется мне тот факт, что к возникновению гуссерлевской работы — с ее важнейшим подзаголовком «Введение в феноменологию» — имели самое прямое отношение выступления Гуссерля во

«Картезианские медитации»
Гуссерля и «Картезианские
размышления» Мамардашвили
(двуединный путь к
трансцендентальному Ego)

Н. В. МОТРОШИЛОВА

Вопросы философии.— 1995.— №6.

В своей книге «История культуры
Нового времени» известный
исследователь Эгон Фридель писал о
влиянии Декарта во Франции XVII в.,
что, несмотря на все усилия
критиков великого философа, «его
школа неудержимо распространяла
свое влияние. И не только через
«окказионалистов», как называли его

ближайших последователей и продолжателей в философии, не только через знаменитую логику Пор-Рояля «Искусство мыслить» и задававшее тон «Поэтическое искусство» Буало: скорее его школой сделалась вся Франция во главе с королем-солнцем, запретившим в свое время сочинения Декарта. Государство, экономика, драма, архитектура, дела духовные, стратегия, садовое искусство — все стало картезианским. В трагедии, где страсти боролись друг с другом в комедии, где развивались алгебраические формулы человеческих характеров в

пространстве, окружающем Версаль, где господствовала абстрактная симметрия садов, в аналитических методах ведения войны и народного хозяйства, в дедуктивном, так сказать, церемониале причесок и манер, танцев и светской беседы — везде как повелитель неограниченно царил Декарт. И можно даже утверждать, что до сего дня каждый француз — прирожденный картезианец».

Кто-то наверняка сочтет преувеличенной и чрезмерно категоричной эту универсальную оценку культуролога. Однако проникновение картезианства в

корневую систему жизненного мира Франции, Европы XVII и последующих веков — факт и феномен культуры, который пока еще ждет адекватного истолкования. Но еще более универсальное значение сделанного Декартом выявляется через своего рода историко-философский и методологический закон, против которого вряд ли возникнут возражения: картезианские размышления — неотъемлемый элемент любого сколько-нибудь глубокого философствования. Всякий великий, выдающийся или просто профессиональный философ должен

и, пожалуй, не однажды в своей жизни пройти через собственные «картезианские размышления». Доказательств тому в истории человеческой мысли немало. И два из них — «Картезианские медитации» Эдмунда Гуссерля и «Картезианские размышления» Мераба Мамардашвили — послужат далее предметом сопоставления.

Приступая к очень краткому разбору двух названных книг, каждая из которых играет особую роль в мировой феноменологической традиции, я хотела бы напомнить о том, что значила и в творческой судьбе Гуссерля, и в жизни

Мамардашвили страна, давшая миру Декарта,— прекрасная Франция.

Вовсе не случайным представляется мне тот факт, что к возникновению гуссерлевской работы — с ее важнейшим подзаголовком «Введение в феноменологию» — имели самое прямое отношение выступления Гуссерля во Франции и что она носила название «Картезианские медитации». Как и «Парижские доклады», опять-таки не случайно, а закономерно открывающие, в качестве I тома, многотомно-нескончаемую «Гуссерлиану», «Картезианские медитации» (размышления)

возникли благодаря тому, что в 1929 г. Эдмунд Гуссерль — бывший к тому времени выдающимся, европейски известным философом, членом-корреспондентом Французской академии (Academic Francaise) — получил приглашение из Парижа от Института германистики и Французского философского общества (Institute! Etudes germaniques; Societe francaise de philosophie) выступить во французской столице с докладами и лекциями. Однако, как отмечает автор Введения к I тому «Гуссерлианы» С. Штрассер, во Франции Гуссерля тогда больше

знали и чтили как создателя
«Логических исследований» и борца
против психологизма. И лишь
немногие были основательно
знакомы с уже разработанной к тому
времени оригинальной
гуссерлевской феноменологической
концепцией. Но главное, как пишет
Штрассер, во Франции не без
оснований предполагали, что
говорить Гуссерль будет не только о
своих идеях и разработках. «На
родине Декарта должно было
стремиться к достижению
познавательного уровня
трансцендентальной философии
через радикализацию известного

[Декартова] метода сомнения. Дело
обстояло вовсе не так, будто Гуссерль
до того не шел этим путем. Уже в
«Идеях» и еще более в
неопубликованных рукописях
Гуссерль сравнивал свой метод с
методом Декарта. Но как раз в
«Картезианских медитациях»
Гуссерль с особой ясностью выразил
мысли о том, чему он, с одной
стороны, обязан отцу-основателю
философии Нового времени и какие
шаги, с другой стороны, отделяют его
от Декарта. Одновременно
«Картезианские медитации» должны
были дать пусть беглый, но обзор тех
бесконечных и огромных задач, того

круга работы, из которых и составлялись конкретные исследовательские намерения феноменолога». Гуссерль интенсивно работал над лекциями с 25 января 1929 г.; состоялись же парижские доклады и лекции 23 и 25 февраля того же года в Сорбонне, в знаменитом Амфитеатре Декарта. Затем были лекции в Страсбурге (март 1929 г.). Эти гуссерлевские выступления имели большой успех. В результате в 1931 г. появились — сначала во французском варианте — *Meditations Cartesiennes*.

Гуссерль писал текст, как отмечает Штрассер, «споро, с лихорадочной

быстротой, словно бы в трансе» (Ниа, I, XXVI). Вдохновленный выступлениями во Франции, Гуссерль создал сочинение, значительно расширенное по объему, темам и весьма основательное по глубине, причем одно из наиболее ясных и четких в его наследии. Немецкий текст «Картезианских медитаций», в который, по сравнению с французским, тоже были внесены изменения и разъяснения, создавался под влиянием полемики с учениками (в частности, с Р. Ингарденом) и критиками. Гуссерль писал Роману Ингардену: «Я не должен отодвигать

в сторону немецкий переработанный текст «Картезианских медитаций», ибо это будет главное сочинение моей жизни, очерк зреющей во мне философии, фундаментальное сочинение о методе и философской проблематике» (Ниа, I, XVII). Эта оценка совершенно верна:

«Картезианские медитации» (вместе с «Парижскими докладами») можно рекомендовать для чтения, а вернее, для досконального изучения как наиболее ясное, точное, относительно краткое и в то же время широкое по охвату проблем введение в гессерлевскую феноменологию. То был своего рода

перст судьбы: она помещала великого немецкого феноменолога в то единственное на свете историческое место, где можно было получить невидимый толчок к преемственности и новаторству от хранимого Францией, Сорбонной «духа Декарта».

Отсюда в немалой степени проистекало высочайшее интеллектуальное и эмоциональное напряжение, с каким создавались «Картезианские медитации».

Оно было, вероятно, сродни тому, что переживал, метафизически медитируя, сам Декарт и что было

предельно близко Мамардашвили, почему я и приведу слова Мераба о Картезиевых текстах: «Они выражают реальный медитативный опыт автора, сделанный им с абсолютным ощущением, что на кон поставлена жизнь и что она зависит от разрешения движения его мысли и духовных состояний, метафизического томления. И все это, подчеркиваю, ценой жизни и поиска Декартом воли (как говорили в старину, имея в виду свободу, но с более богатыми оттенками этого слова) и покоя души, разрешения томления в состояние высшей

радости. Ибо что может быть выше?!»3.

Мераб Мамардашвили читал свои лекции о Декарте не в Сорбонне, а в Москве 1981 г. В Сорбонну его тогда не пускали. Но к тому времени Мерабу уже удалось побывать во Франции, в Париже, на всю жизнь полюбить эту страну и этот город, проникнуться их неповторимым умонастроением. Главное, однако, даже не в этом. Ибо я лично верю в нечто, на первый взгляд, мистическое — в то, что на материках и в морях человеческой культуры топографическое и историческое место способно

становиться метафизическим,
свободно и духовно двигаясь в
реальном историческом времени и
материальном пространстве. Читая
свои лекции — создавая свои
«Картезианские размышления» —
Мераб духом своим как бы
перемещался во Францию XVII в., в
Париж, в Сорбонну, в приютившую
Декарта Голландию, а Амфитеатр
Декарта (о котором Гуссерль, стоя
там за кафедрой, сказал:
«Достославное место, средоточие
французской науки — Ниа, 1, 3)
чудесным образом был в
метафизической близости от
аудиторий, переполненных

слушателями, которые и в поднадзорной Москве имели шанс приобщиться к вечной, нетленной, общечеловеческой, а одновременно и истинно французской Картезиевой философии. В отличие от Гуссерля, почти не объективировавшего личностные аспекты Декартова и своего собственного «метафизического томления» (или «транса», по выражению Штрассера), Мамардашвили считал их столь важными, что — сделав все оговорки относительно требуемых здесь осторожности, деликатности — посвятил проблеме «преобразования, перерождения

самого себя», как они зафиксированы в текстах и письмах великого французского мыслителя, многие страницы «Картезианских размышлений». Это, конечно, не единственное различие между медитациями Гуссерля и Мамардашвили о Декарте. Но прежде таких различий я хотел бы (по необходимости кратко) выявить главное, типологического характера сходство между ними. Его я и обозначила в подзаголовке своих заметок словами: «двуединый путь к трансцендентальному Ego».

* * *

Первая из пяти гуссерлевских картезианских медитаций так и называется «Путь к трансцендентальному Ego». Гуссерль усматривает осуществленный Декартом и завещанный им радикальный переворот в науке прежде всего в том парадоксальном обстоятельстве, что во имя абсолютного обоснования наук требуется как бы «поставить вне игры все убеждения, допреж того имевшие для нас значение, и в их числе все наши науки» (Ниа, I, 48). И если Декарт, осуществлявший радикальное сомнение, все же брал в качестве парадигмальной

предпосылки геометрию, эту математическую естественную науку, т. е. ориентировал науку и научность на принципы аксиом и дедукции,— то мы, люди XX в., утверждал Гуссерль, уже не можем сохранять в его значимости тот же исходный нормативный идеал; мы должны, если это вообще окажется нам под силу, создавать вместо нововременного идеала науки и научности нечто совершенно иное (там же, 49). Притом гуссерлевские «Картезианские медитации» все же настойчиво ориентируют нас на науку, но на некоторую «подлинную науку» (§ 51-го Размышления

называется «Очевидность и идея подлинной науки»). Оставим в стороне этот трудный внутрифеноменологический парадокс. Нас здесь будет интересовать главная цель, к которой движется Гуссерль,— и движется, несомненно, вслед за Декартом. А она может показаться поклоннику любой, и нововременной, и современной научности ничем иным, как полным и окончательным субъективистским разрушением объективистских устоев науки.

Ибо «первый методический принцип» Гуссерль фиксирует так: «Совершенно ясно, что я как

начинающий дело философии и последовательно осуществляющий его, я как устремляющийся к предпосылаемой цели подлинной науки не имею права построить ни одно суждение и ни одному из них придавать значимость, если они не почерпнуты мною из очевидности, из такого опыта, в коем соответствующие вещи и обстоятельства вещей в качестве самих себя не были бы современны мне (mir... gegenwartig sind)» (Hus, 1,54).

Каждый, кто слышал лекции Мамардашвили или читал его «Картезианские размышления», без труда вспомнит, что уже начиная с

первых размышлений Мераб бьется над разъяснением глубинного для Декарта метафизического смысла слова «теперь» — «теперь, когда [я] мыслю», «теперь, когда говорю», «теперь, когда делаю» (43). Мераб утверждает о «маниакальной, почти механической повторяемости» у Декарта этого «теперь». У Мамардашвили разъяснение этого «теперь» (настоящего момента — *Gegenwart, gegenwärtig* — в гуссерлевском контексте) приобретает теологический (непрерывность творения), личностно-смысложизненный (не спи: заснешь — не будет порядка

мира), онто-гносеологический размах в куда большей мере, чем в медитациях Гуссерля, прибегающего в основном к методологическим разъяснениям. (Это различие, впрочем, нельзя распространять за пределы гуссерлевских «Картезианских медитаций», ибо в целостном наследии основателя феноменологии задействованы и все названные аспекты.) Но несомненно и то, что у Мамардашвили, как и у Гуссерля, движение мысли устремляется в сторону магнита всех магнитов, «феномена всех феноменов», как его называет Мераб, — в сторону трансцендентального

Его. Это Его — одновременно
наивымышленнейшее и
наиреальнейшее — становится для
обоих философов, и, разумеется, не
только для них, центром
«подлинного философствования». И
то, что у Гуссерля уложено в
свойственные родоначальнику
феноменологии внешне
«онаученные», строгие формулы,—
то у Мераба собирается вместе,
взрывным и подчас хаотическим
образом вламывается в единый
речевой (потом письменный) текст,
теснит его, растягивает к
разнонаправленным полюсам,
испытывает на прочность самое

нашу способность охватывать
единым умственным взором плотную
и пеструю констелляцию его
смыслосодержаний.

«Путь к трансцендентальному Ego»
— это сокращенное обозначение
спрессованных методологическим,
онтологическим, экзистенциальным
синтезом шагов, ступеней, поворотов
мысли и анализа, которые опытный
феноменолог, опираясь на хорошо
теперь известные тексты (или до сих
пор томящиеся в архивах
манускрипты) Гуссерля, может
расшифровать, в зависимости от
спроса и обстоятельств, то менее, то
более подробно. Сегодня это можно

сделать лишь самым кратким образом — и не потому, что внешне кристально четкие гуссерлевские медитации не таят в себе трудностей и загадок, а потому главным образом, что обстоятельства времени и места требуют пристальнее взглянуться в размышления Мамардашвили, в тексты, новые и для кого-то из нас, но уж, несомненно, новые для многих западных читателей.

Что до Гуссерля, то его разъяснения «пути к трансцендентальному Ego» подразумевают ответ на целый ряд вопросов, тесно примыкающих в «Картезианских медитациях» именно к толкованию Декарта (а в

других текстах повернутых, например, к Канту). Это вопросы: от чего мы, медитирующие и исполняющие дело философии, отталкиваемся, уходим на таком пути, столбовом для философии (особого вида)? Как мы проходим тот путь, каковы здесь решающие шаги? Каковы промежуточные остановки и что за станция назначения ждет нас в итоге? Во имя чего осуществляется движение, с какими потерями и с какими позитивными философскими, личностными и общекультурными результатами связана устремленность к трансцендентальному Ego, или Ego

cogito, как первооснове философии? Ответы на все подобные вопросы спрессованы в следующей гуссерлевской формуле из §81-го Размышления. «И вот здесь мы, следуя Декарту, осуществляем грандиозное преобразование, которое — в случае его правильного исполнения — ведет к трансцендентальной субъективности: это поворот к Ego cogito как аподиктически известной и последней почве суждений, на которой следует основать всякую радикальную философию. Давайте поразмышляем,— продолжает Гуссерль.— Как радикально

медитирующие философы мы теперь уже не имеем ни значимой для нас науки, ни сущего для нас мира. Вместо того чтобы быть просто сущими, каковое назначение они имеют для нас естественным образом в опыте с его верой в бытие, они теперь предстают перед нами как простая претензия на бытие. Это касается также и внутримирового значения всех других Я, так что мы, собственно, уже не вправе изъясняться в коммуникативном множественном числе. ...Вместе с другими людьми я естественно теряю все социальные образования и все формообразования культуры.

Короче говоря, не только телесная природа, но весь конкретный окружающий нас жизненный мир — вместо того чтобы быть для меня сущим — превращается только в феномен бытия» (Ниа, 1,58—59).

Собственно, здесь и далее Гуссерль опирается на теорию сомнения и учение о *cogito* Декарта, для того чтобы еще раз обосновать свою концепцию феноменологической редукции, учение о феномене и трансцендентальной субъективности. Но во всем заключена претензия на то, что именно трансцендентальная феноменология, и, пожалуй, только

она — через осовременивание, перетолкование — передает истинный смысл поучений самого Декарта. Сейчас нас будет интересовать вот какой вопрос: верил ли Мераб Мамардашвили хотя бы в относительную оправданность претензии Гуссерля говорить «как бы от имени» Декарта? В тексте «Картезианских размышлений» Мераба трудно отыскать прямой и однозначный ответ на этот вопрос, как нелегко установить, в какой мере в момент чтения лекций о Декарте Мераб прибегал к освоению или критике задолго до него осуществленных великим немецким

философом картезианских медитаций. Но после сравнительного изучения обоих произведений, как мне представляется, возможно говорить об их существенном типологическом родстве. Чтобы доказать это утверждение, я могла бы привести множество конкретных аргументов. Но здесь и теперь приходится ограничиться лишь теми, что в проблематике «Путь к трансцендентальному Его» кажутся главными. Говоря о принципиальном типологическом родстве, я одновременно буду подчеркивать и различия, имея в виду, в частности, обнаружить то новое, оригинальное,

что вносит Мераб Мамардашвили в понимание и толкование как Декартовой, так и Гуссерлевой традиции.

И у Гуссерля, и у Мамардашвили в толковании декартовского сомнения как пути к *Ego cogito* фактически принят способ изображения шагов сомнения как феноменологической редукции, которая обращена и к окружающему природному, социальному, культурному миру, и к самому философствующему, медитирующему субъекту. Равным образом в обоих интересующих нас картезианских медитациях при «отстранении», редукции мира и

меня самого как природно-исторического существа впрок заготовлен «возврат» к ним на новой, когитально-трансцендентальной основе, т. е. в первоначальный проект редукции заложена и своего рода трансцендентальная онтология. В немалой степени этому служит специфическая редуцирующая процедура, которая Гуссерлем обозначена традиционным термином ереспё, воздержание, и расшифрована через целое гнездо родственных слов. Приведу довольно длинную цитату из Гуссерля, где феноменологический редукционизм

представлен достаточно полно и, по-
моему, вполне четко:

«Мир, относительно которого в
рефлектирующей жизни
осуществляется опыт, в известном
смысле и потом, и далее остается
существующим... Он и далее является
так, как являлся прежде, но только я,
как философски-рефлектирующий,
не удерживаю более в ее значимости
естественную веру в бытие, пусть
она все еще пребывает где-то здесь и
при повороте внимания на нее
бывает обнаруженной.

Таким же образом ведут себя по
отношению ко всяким прочим

мнениям-полаганиям (Meinungen), которые принадлежат моему жизненному потоку, вырастающему из этих опытных полаганий; по отношению к моим несозерцаемым представлениям, суждениям, ценностным поступкам, решениям, определениям целей и средств и т. д. и в особенности по отношению к позициям, necessarily оказывающим свое воздействие через естественные, нерerefлектированные, нефилософские установки жизни — поскольку последние всюду делают предпосылкой мир, а следовательно, заключают в себе бытийную веру относительно мира. И здесь

исключение подобных позиций со стороны рефлектирующего Я не означает его исчезновения из своего опытного поля...

Это универсальное лишение значимости (Au(3)erlegungsetzen, выведение из игры) всех позиций по отношению к предданному объективному миру, и прежде всего позиций по отношению к бытию (касательно бытия кажимости, возможного, положенного, вероятного бытия и т. д.) — или, как уже вошло в привычку говорить, это феноменологическое еросче или заключение в скобки объективного мира не ставит нас перед лицом

ничто. Что именно благодаря этому становится обретенным нами — или, точнее, что становится обретенным мною, медитирующим, так это моя чистая жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и всеми ее чистыми положенностями, универсум феноменов в смысле феноменологии. Эпохэ, можно сказать, есть радикальный и универсальный метод, благодаря которому я в чистой форме схватываю себя как Я, вместе с чистой жизнью моего сознания, в которой и через которую совокупный объективный мир является миром для меня... Все это Декарт, как известно, и обозначил термином

cogito. Мир для меня вообще есть не что иное, как сущий через сознание и значимый для меня в таком cogito» (Hus, I, 59—60).

Та же тема — редукции мира на пути к Ego cogito, чистому сознанию Я — многократно и под разными углами зрения обсуждается в «Картезианских размышлениях» Мамардашвили. Я бы сказала, что в отличие от Гуссерля, который, пережив свой «транс», старается «на публике» рассуждать о редукции и cogito спокойно, научнообразно, Мераб не просто сам медитирует страстно, беспокойно — он отчетливо демонстрирует, что иной

редукция не может быть для философа, встающего, подобно Декарту, на путь трансценденталистских, «солипсистских» в определенном смысле (этот ставший у нас сугубо ругательным термин вполне позитивно и серьезно используется и Гуссерлем, и Мамардашвили) редукций, обращенных в сторону мирового универсума и своего собственного Я. Специфика и огромное научное значение картезианских размышлений Мамардашвили я вижу в двух (почти исключенных Гуссерлем из поля своих медитаций) основных

моментах: во-первых, в масштабном обнаружении того, что именно, какое реальное обстояние дел в мире и человеке делает фундаментальную абстракцию — редукцию трансцендентализма — «позволительной» (с. 123), во-вторых, в проговаривании, причем проговаривании душой и сердцем того, что редукция и обретение позиции *ego cogito* делают с самим медитирующим философом, как они преобразуют и вместе трагически отъединяют его личность от окружающего мира.

Процитируем Мамардашвили.
«Именно сознание «*ego cogito*»

(взятое трансцендентально, т. е. как необходимая форма всякой актуальности), именно то, что в нем осмысляется и понимается, недоступно представлению. Оно осуществляется (и доступно) феноменально, как «способное» порождать и выдавать нам феномены. Оно само, так сказать, феномен феноменов. Феноменов в двойном смысле этого слова. Во-первых, в том смысле, что их формальный состав-установка... сам предметен, вне и независимо от внешнего, каузального соотношения действий объектов и психической восприимчивости. В этом смысле мы

видим вещи так, как их понимаем, или, говоря современным языком, — мним, интендируем, узнавая сами об этом понимании и удостоверяясь наглядно (т. е. никакими опосредованиями не выходя за рамки чувственно-материальной данности), что именно так их и следует понимать, мы «видим сущности». Во-вторых, в смысле участия здесь самоактивности, спонтанности действия, произведенности — такой, что хотя нечто, какие-то свойства, «качества» вполне объективно и «вещно» существуют и действуют в мире, но их не было бы и не могло быть без активного присутствия и

движения сознания. И в этом смысле они не явления природы, а нечто «искусственное», текст, сказали бы мы, или «тёхне», как говорили греки. Короче — артефакты. И они содержат полноту и завершенность в какой-то внутренней бесконечности, а не «дурной» бесконечности прогрессии. Это амплифицирующие приставки, «насадки» на природное, прежде всего — на природные индивидуально-психические механизмы» (с. 128—129). Иными словами, сомнение, его гуссерлианский аналог — феноменологическая редукция, «отключение» мира и собственных

«качеств» Я (и многие другие с ними сопряженные процедуры и философские утверждения) для Мераба Мамардашвили суть существенно большее, чем специально и искусственно практикуемые философами-трансценденталистами методологические процедуры. Они, по его мнению, глубоко укоренены и в бытие мира, и в способ жизнедеятельности человеческого Я, и в гениально раскрытое Декартом самое существо философствования.

Движение к очевидности, Evidenz, к cogito, усиленно акцентируемое и Гуссерлем, также есть, согласно

Мерабу, не некое вымышленное, а потому могущее быть оспоренным движение философской рефлексии, — это внутреннее и неотъемлемое свойство сознания, а в определенном смысле и самой жизненности, живой бытийственности. На с. 106—107 «Размышлений» речь идет у Мамардашвили об очевидности «усмотрения сущности» в случае явленности сознанию прямой линии. С одной стороны, налицо некоторая искусственность, остраненность: ведь никакую реальную линию мы не назвали бы прямой. С другой стороны, при определенном усмотрении это просто перестает

быть важным — прямая линия уже «есть» в нашем усмотрении, и есть с той очевидностью, которая заставляет Декарта говорить о «врожденных идеях». Мысль тут — не картина (чего-то), относительно подлинности которой можно было бы спорить. Это реально во всей его непрекращаемой очевидности осуществляющееся событие, это «свойства самой сознательной жизни», а не просто понятия теории; «это свойства существования, бытийствования, о-существления самой мысли, сознания, если они случаются как события бытия» (с. 108). И вот именно поэтому «полное

абстрагирование» от человека как психофизического и социально-исторического существа в трансцендентализме не просто «позволительно» — оно есть следование бытийственному, экзистенциальному статусу самого рефлектирующего, «набредшего» на феномены сознания.

В общефилософском значении, разъясняет Мераб (причем разъясняет он идеи не только Декарта, но и Канта, Гуссерля и других защитников трансцендентализма), «речь идет о некоторых идеально первых (первичных в идеальном смысле)

основаниях, предшествующих миру и субъекту... Именно в этом смысле Декарт—основатель трансцендентального идеализма» (с. 115). Или, в другом месте: «Трансцендентальность как выход к идеальному первичному источнику или началу одновременно означает полное абстрагирование от человека как некоего особого, частного и случайного в этом смысле существа. Сам факт, что мы обнаружили феномен осознания, делает эту абстракцию позволительной... Это невероятная абстракция, но она реализуется. Потом, реализовавшись, она скрыто уходит в основание

нашего физического знания, и мы уже не отдаем себе отчет в том, что такая абстракция совершена. Но, независимо от того, отдаем мы себе в этом отчет или нет, на этой абстракции основана сама наша возможность формулировать какие-либо физические законы» (с. 123—124). Обратите внимание — речь идет тут не о возможности философии, метафизики, а о возможности физики, т. е. науки о природе. Гуссерлевский замысел — обосновать науку с помощью трансцендентализма — находит здесь почву для своего воплощения.

Чрезвычайно важной и интересной в «Картезианских размышлениях» Мамардашвили является расшифровка удивительного факта, который относится к жизни сознания, но в то же время упирается в основания бытия. «Декарт твердо вводит закон, на который постоянно ссылается (и это даже может показаться его личной манией): *имение мысли необратимо*» (с. 127). И более того, если и когда случилось это великое «теперь» мысли, то необратимым, кристаллизованным становится определенное обстояние вещей. Если и постольку мир обрел — через меня, через мое

редуцированное Я — совершенно особое осознание, понимание, то ни человек, ни даже Бог не могут изменить кристаллизовавшийся порядок мира.

И вот теперь, с высоты этой для некоторых людей в высшей степени произвольной позиции, субъективно и трансцендентально переворачивающей привычные отношения мира и Я, а на деле, как оказывается, вскрывающей универсальный мировой порядок,— с этой высоты можно, следуя Мерабу, отчетливо увидеть и понять, как жестко и неотвратимо редукция преобразует и движение к

когитальной точке опоры, и личностный мир медитирующего человека. Мамардашвили описывает в этой связи и контексте личность Декарта, а я не могу отказаться от искушения услышать исповедальную смысложизненную повесть, относящуюся к самому Мерабу.

Уже цитировались слова М. Мамардашвили о том, что у Декарта тексты «представляют собой не просто изложение его идей или добытых знаний», они «выражают реальный медитативный опыт автора» — когда автор ощущает, что на кон поставлена жизнь... Тогда и редукция приобретает особый

поворот — ведь медитирующая личность проделывает ее с глубоко личностным ощущением и намерением: срезать все то, что «вошло в тебя помимо тебя, без твоего согласия и принципиального сомнения, а на правах не понятого пока и поэтому требующего расшифровки — личностного удивления» (с. 29). Правда, уже здесь, когда человеку медитирующему рекомендуется срезать, редуцировать все привычное, заимствованное, поддерживавшее его, Мераб оставляет «поверх и поперек линейно протянутого мира» главную нить связи взамен отнятого

простого, бесхитростного, в натуральной установке обретенного единства с миром. Это «личная его (такого индивида.— Н. М.) повязка на Бога» (там же); о Боге Мераб вспоминает, пожалуй, реже Декарта, но несомненно чаще Гуссерля. И все же поместить себя под знак «*cogito*» как точки отсчета для личности означает именно необходимость мучительно и напряженно пройти через горнило сомнения, через «раскручивание мира в обратную прошлому сторону».

Здесь, однако, требуется одно принципиальное уточнение. Мераб мыслит поворот к

трансцендентализму как бесшумно-трагический смысложизненный акт, где, с одной стороны, происходит не менее чем поединок с миром, а с другой, господствует по-французски вежливое и элегантное стремление никого не делать ни участником, ни даже благожелательным свидетелем внутренней драмы, нечеловеческого напряжения души. «...Мы видим перед собой,— говорит он о Декарте,— одну устойчиво воспроизводящуюся — в истории французского духа — связку души. Это особое воодушевление, энтузиазм. Какое-то стояние в звенящей прозрачности одиночества,

— одиночества, оживляющего все душевные силы, все, на что способен сам, из собственного разума и характера, без опоры на что-либо внешнее или на «чужого дядю», в полной отдаче всего себя этому особому состоянию в «момент истины» (истины, конечно, о себе: смогу ли?!). Возвышающая повязанность всего себя в каком-то деле перед лицом всего мира, стояние лицом к лицу с ним, один на один, как в поединке» (с. 11—12). Ставка же очень и очень велика — кто хорошенько расспросит себя, когда он один на один с миром,

может обрести шанс описать всю вселенную.

Поверив в этот уникальный опыт как жизненную судьбу, Декарт совершил личностную редукцию еще и в том смысле, что просто «ушел в зазор свободы», не испрашивая разрешения кого бы то и чего бы то ни было, например, церкви, не борясь с нею или с властями за свои свободу и достоинство. Он лишь стал и был свободным человеком, человеком чести и достоинства. «Он просто,— говорит Мамардашвили,— перешел в другое пространство и там жил, занимаясь тем делом, которое

является делом философа» (с. 17).
Делом же философа, уточнял

Мераб, является он сам, а не исправление других людей. Декарт делал его, свое дело, «без гнева и упрека» — не гневаясь на тех, кто мешал ему, не упрекая слабых и лишенных достоинства за то, что они не были способны на глубокую личностную редукцию. Но и не следуя подвигам тех «исправителей людей», «преобразователей мира», которые во имя идей шли, как Джордано Бруно, на костер и мучения. Декарт обладал, продолжает Мераб, «великодушием», так свойственным тем людям,

которые свободны не натужно и мучительно, а свободны просто и естественно — так же, как великодушен и естественно свободен был Пушкин. «Декарт — человек, который знает, что на свете счастья нет и не обязанность мужчины искать счастье и ставить его целью своей жизни — есть покой и воля. И есть защитный барьер жизненных привычек, которые ты обязан выработать, ибо они защищают покой и волю, защищают твой независимый досуг — ценность самую высокую среди остальных жизненных ценностей» (с. 24). И если декартовское сомнение есть,

согласно Мерабу, «шаг или ход именно к истинной реальности» (с. 37), то, нормальным образом продолжая нашу жизнь, мы сделать этот шаг явно не способны. Так и получается, что редукция и «заглядывание в себя» требуют радикальной личностной перенастройки. Что здесь следует за чем, сказать трудно. Однако, когда мы в нашей «нормальной» жизни встречаем мыслителей, чья жизнь, мы это остро чувствуем, настроена на какую-то невидимую волну, чье медитирующее философствование рождает особый мир, в его полноте и неповторимости вместе с этим

человеком и исчезающий,— мы знаем, что это личность, это человек, который когда-то мужественно сказал себе, как Декарт или Мераб: «можешь только ты».

Я хочу закончить тем, с чего начала — еще одной ссылкой Мераба на французские энтузиазм и честолюбие. Ибо от Декарта Мамардашвили возвращался, как он говорит, к «своему любимому» М. Прусту и вспоминал, что тот тоже стоял «один на один» с миром, «ибо видел свою задачу в том, чтобы собой и через себя связать нить минут, часов, дней, десятилетий и стран... И все это — наперегонки со

смертью. Хотя смерть он так и не обогнал. Окончание романа «В поисках утраченного времени» вышло в свет после смерти Пруста» (с. 13).

Читатель, конечно, уже догадался, к чему я клоню: Мераб думал, писал о Декарте, Прусте, но в то же время написал о самом себе — о своем «поединке чести» со скрывающим тайны миром, о стоянии «один на один» перед жесткостью бытия, о собственных поисках вдвойне утраченного (потому что насильственно перерубленного) времени, о неудавшихся на первый взгляд попытках свершить дело своей

жизни «наперегонки со смертью» (ведь и его работы выходят только после смерти). И все же — о победе и в этом случае мужества, энтузиазма, свободы, великодушия, честолюбия...

Но вот сумел ли Мераб жизнью и смертью действительно обрести то, к чему призывал каждого думающего философа и к чему каждый из них, действительно, призван своими картезианскими размышлениями: впасть в заданный Декартом архетип честолюбия, отыскивая «две, связанные между собой вещи: покой души и волю» (с. 14)? Я знала

Мамардашвили десятки лет, но на вопрос этот так и не ведаю ответа.

Вопросы философии

Источник:

Вопросы философии.— 1995.— №6.